

Considérations post-modernes sur le sida (note de recherche)

Stephen Schecter

Volume 15, numéro 2-3, 1991

L'univers du sida

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015177ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015177ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

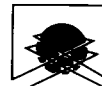
Citer cet article

Schecter, S. (1991). Considérations post-modernes sur le sida (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 15(2-3), 105–114.
<https://doi.org/10.7202/015177ar>

CONSIDÉRATIONS POST-MODERNES SUR LE SIDA

(Note de recherche)

Stephen Schecter



Rilke écrivait dans *Les cahiers de Malte Laurids Brigge* : « Te rappelles-tu le poème inouï de Baudelaire : “Une charogne” ? Il se peut que je le comprenne à présent. La dernière strophe exceptée, il était dans son droit. Que devait-il faire après une telle expérience ?... Il lui incombait de voir parmi ces choses terribles, parmi ces choses qui semblent n’être que repoussantes, ce qui est, ce qui seul compte parmi tout ce qui est. Ni choix ni refus ne sont permis. Crois-tu que ce soit par hasard que Flaubert ait écrit son *Saint Julien l’Hospitalier* ? Il me semble que là est le point décisif : se surmonter jusqu’à se coucher à côté d’un lépreux, jusqu’à le réchauffer à la chaleur intime des nuits d’amour — et cela ne peut que bien finir » (Rilke 1980 : 69).

Mais les nuits d’amour ne suffisent pas, ni ce qui est. Ça doit. C’est la grande leçon de la post-modernité, n’est-ce pas, la fin des méta-récits, des discours de la légitimation et de sa critique par les vieux maîtres de la sociologie ? Et qu’est-ce qui nous reste ? La vie et la mort. Le sexe et la maladie. Le sujet fort. La sensibilité gaie. Et sans l’avouer, les miettes de la modernité. Peut-être Nietzsche avait-il quelque chose à nous dire. Ne voulait-il pas en finir avec la modernité et avec tout ce qui l’a précédée, le tout préparant son avènement et lui laissant, à la modernité, son éclosion comme héritage, l’éclosion laïque, rationnelle, démocratique de la transcendance ? Ne voulait-il pas, lui, Nietzsche, annoncer sa fin, la fin de cette transcendance trompeuse, cachant aux gens qu’on peut bien se coucher à côté d’un lépreux, que toute la vie se tient là, dans le bonheur de l’éternité ? Et s’il ne l’a pas dit comme cela, n’est-ce pas cela qu’il voulait dire ? N’est-ce pas là la grande tentation post-moderne — être, enfin être ?

Mais qu’est-ce que l’être du sida, son *Dasein* ? La mort. Avant tout, la mort. Le néant. La fin du monde. Du soi, du soi malade. Et avant la mort, la maladie horrible, souffrante, débilite. Pour ceux qui ne sont pas atteints, pas encore malades, il y a la vie, qui continue, et le sexe aussi, avec un peu d’angoisse, un peu de prudence, plus d’un peu de colère. Les réseaux se forment, forment des communautés, post-modernes. On gueule de nouveau. Mais les media sont plus puissants qu’au début des années soixante-dix, plus savants aussi, et ils résorbent les événements de protestation. Il ne reste plus d’extra-parlementaire. Un autre fait post-moderne.

Est-ce important, le post-modernisme, de savoir si on y vit ? Oui. Non. Mais oui. Car c’est notre époque, et si elle est différente, autre chose que la modernité, cela voudrait dire que les règles du jeu façonnant notre existence sont en train de

changer, ont déjà changé. Le sida en témoigne. Les réactions au sida en témoignent. Ce qu'on fait. Comment on en parle. Comment on en prend conscience. Et si notre rapport à la maladie change, notre rapport à la mort aussi, et à la vie, et à tout ce qu'englobe la vie. Qu'est-ce qu'être rationnel, par exemple, ou démocrate, ou courageux, ou bien dans sa peau ou pour la vie ? Qu'est-ce qu'être romantique ? lucide ? amoureux ? Qu'est-ce qu'être du côté de l'émancipation, des droits et des libertés, des nouveaux mouvements sociaux ? Tout ça, du sida ? Oui, hélas. Oui'.

Faits divers. Il y a vingt ans, les groupes contestataires dans la société comprenaient un courant anti-pharmaceutique, critique par rapport au complexe médical-industriel. Aujourd'hui la voix des groupes homosexuels, qu'on pouvait compter et qu'on compte encore parmi les nouveaux mouvements sociaux, s'élève contre la réticence et la lenteur des gouvernements à approuver des médicaments expérimentaux et à encourager leur développement dans la lutte contre le sida. On soupçonne que les gouvernements tardent à agir car ils ne sont pas sympathiques à l'égard des homosexuels ; au mieux sont-ils indifférents, au pire racistes. Alors on gueule, comme avant on a gueulé contre les profits excessifs des sociétés pharmaceutiques, contre leurs monopoles, contre leur tendance à encourager la dépendance envers les médicaments. Il reste cependant que les lignes d'alliances et de clivages ont changé. Est-ce le signe que la critique d'antan avait peu de profondeur ? Ou que le pouvoir de la société de déterminer nos choix était trop fort ? Ou simplement qu'il faut gueuler, toujours, comme le grand-père de Malte du livre de Rilke, sans donner trop d'importance au discours, celui de la libération ou un autre ?

Ce n'est pas une question anodine. Elle va de pair avec toutes les autres questions entourant le phénomène sida. Qu'est-ce, par exemple, qu'être rationnel devant cette maladie, pour l'individu et pour la société ? Prenons le cas de l'individu devant le choix de prendre l'AZT. Selon certains avis médicaux, le médicament prolonge la vie. Selon d'autres, les effets secondaires sont néfastes et il est difficile d'arrêter le traitement sans sombrer assez vite. Que faire, alors ? Que faire ? Quelle serait l'attitude la plus rationnelle, sous-entendu intelligente, sous-entendu en faveur de la vie ? Difficile à dire, mais étrange qu'on pose la question dans ces termes. Étrange. Intéressant, diraient certains. Cruel, diraient d'autres. Typiquement post-moderne, peut-on ajouter. Que tout soit une question de rationalité, et que la rationalité se réduise à une affaire de gestion. Comme dans le sexe. Contrairement à l'époque de la syphilis, les médecins aujourd'hui n'utilisent pas le sida pour moraliser la population ou culpabiliser les gens atteints. Ils sont plutôt les alliés des victimes du sida, alliés aussi des homosexuels devant ce secteur d'opinion qui veut réagir par la réprobation et l'exclusion des gens atteints, des groupes à risque élevé. Le sous-texte du discours dominant n'est plus que les gens atteints d'une maladie mortelle transmise sexuellement sont sexuellement déviants et traîtres à la nation. C'est plutôt qu'ils sont, bien que malheureux, de mauvais gestionnaires de leurs corps, de leurs sexes, de leurs vies. Et ceci dépasse de loin le sida, car c'est ainsi qu'on parle aujourd'hui. La carrière, l'amour, même la mort sont considérés comme des passages dans la vie, qu'il faut réussir. Sans doute, mais

1. Pour une élaboration plus complète de ces thèmes, voir Schecter (1990).

c'est étrange, historiquement étrange de parler ainsi, et relativement récent. C'est le paradigme du pouvoir moderne, selon les termes de Foucault (1976). C'est le fruit de l'époque de réforme, de l'État providence, qui se justifie dans les termes médicaux et vire vers un fonctionnement opératoire, d'expansion technique illimitée, consacré par et dans la faisabilité. C'est l'ère technocratique, post-moderne, dont il s'agit, « la mutation d'un mode d'être-humain » (Freitag 1986 : 327).

Et les lignes de cette mutation ne sont plus claires. D'un côté, la profession médicale, en concertation avec des groupes homosexuels, se trouve en position d'inciter l'État à des mesures d'éducation et de recherche, qu'il tarde souvent à adopter, et de calmer une population en général portée à réagir avec agressivité contre un groupe qui, par sa simple existence, active les vieux préjugés puisant dans un mélange fantasmatique de sexe, de germes et de souillure. Dans cette optique, médecins et homosexuels représentent une alliance libérale, progressiste, éduquée et informée, tolérante et ouverte, somme toute moderne, contre le segment de la société incarnant encore le refus de la modernité, de la différence, de l'expérimentation esthétique, sexuelle ou autre. Encore Weimar. Et, dans cette optique, la rationalité dont on parle est toujours la rationalité moderne, la lucidité bourgeoise, celle de la nouvelle science. Mais s'y superpose la rationalité post-moderne, technocratique, devant laquelle tout le monde, à part les gérants, mais parfois les gérants eux-mêmes, se trouve en désarroi. Là, les médecins et les homosexuels ne font plus alliance, car la culture, contre-culture, sous-culture élaborée par les gais porte implicitement et parfois explicitement un défi à toute la tradition, y compris à la modernité. Mais ce défi est imbriqué de modernité, se confond avec elle et se bute contre elle dans sa transformation post-moderne.

Bien sûr, dans leur soulèvement contre la discrimination exercée envers eux par la société bourgeoise, soulèvement pour lequel Stonewall sert d'emblème, les gais, tout en dénonçant l'hypocrisie de cette société, l'ont obligée à respecter ses propres prétentions. Ainsi en a-t-il été pour l'ensemble des groupes marginalisés, discriminés, voire racisés par la société dominante. Profitant de l'État de droit institutionnalisé par la société bourgeoise, ces groupes ont revendiqué contre un état d'inégalité de fait. Mais en constituant leur propre muscle politique, ils ont fabriqué une capacité politique autour d'une identité qui résonne aujourd'hui comme le droit à la différence, droit tout à fait compréhensible dans le lexique juridique bourgeois, droit de cité si on veut, mais beaucoup plus fragile, ambigu, chavirant quand il sert de norme auto-référentielle pour le groupe. À ce moment, être-homosexuel entre dans le discours sur le sexe, se révèle hasardeux en tant que fondement ontologique, emprisonnant ses propres membres dans l'obligation de se définir, eu égard au discours dominant, par le biais de sa subversion, de sa négation, de sa parodie, et ainsi engendrant à son tour la prolifération de pratiques et de récits à la quête du sens qui lui, ici comme partout, s'envole, éclate, se déroule toujours en avant, dans une immanence futuriste parfaite. Dans cette trajectoire, le militantisme gai accompagne le discours médical, et même le *safe sex*, une fois intégré, n'y apporte aucun changement. La différence est aussi le même, renforce le méta-récit contemporain qui n'apparaît pas comme récit mais comme pratique. C'est ça le post-modernisme. Un condom. Un préservatif. Toute l'énergie d'un groupe ostracisé se déploie à obliger la société à prendre des mesures pour permettre à ses

membres, le possessif étant déjà suspect, de se préserver. Mais la société contemporaine préserve à tout prix, et peut-être rend fou.

Adorno (1978) parlait de la préservation de soi, qui recèle le terrorisme de la société bourgeoise, la dimension de sa trajectoire historique qui dépassera toute limite, qui l'a déjà dépassée, au nom de la préservation simple, brutale, irréfléchie, immanente peut-être à sa propre glorification. Ça aussi c'était Weimar, sa frénésie de technique esthétisée, le moment révélateur, dans les termes de Sloterdijk (1977), de la raison cynique. Et ce cynisme enveloppe aussi les médecins. Eux aussi s'exposent au désarroi général, et devant le sida, devant la douleur, devant la mort qui rappelle à la technique sa futilité, son impuissance, eux aussi s'accrochent aux miettes de sens. Mais dans une société qui voue ses efforts à maîtriser la transcendance, et donc à l'abolir sans même le savoir, la tâche s'avère difficile. Je connaissais quelqu'un qui est mort du sida. Lorsqu'il a fêté son dernier anniversaire, il a invité son médecin. Nous avons échangé quelques mots. Le médecin a dit ce qu'il a souvent dit : « Ça nous apprend qu'il faut vivre chaque jour à la fois. » Une phrase qui veut consoler, qui ne veut pas que les gens reportent le bonheur par crainte, par culpabilité, par regret. Le médecin est résolument pour la vie, mais peut-être trop. La phrase est trop ambiguë, trop frêle. On meurt chaque jour. Le temps est mesuré à l'aune de l'immanence, mais le sens de la vie, si sens il y a, ne se mesure pas comme une somme arithmétique. John Berger, le critique d'art et le romancier, a écrit un livre sur un médecin de campagne. Un homme fortuné, l'a-t-il appelé. Il dit de la médecine :

It is the most idealized of all the professions. Yet it is idealized abstractly. Some of the young who decide to become doctors are at first influenced by this ideal. But I would suggest that one of the fundamental reasons why so many doctors become cynical and disillusioned is precisely because, when the abstract idealism has worn thin, they are uncertain about the value of the actual lives of the patients they are treating. This is not because they are callous or personally inhuman : it is because they live in and accept a society which is incapable of knowing what a human life is worth.

Berger et Mohr 1976 : 165-166

Une phrase énorme, mais qui touche à quelque chose de fondamental, de juste, de l'époque. Le sens n'est plus donné, et la technique ne peut pas le fournir. Alors les gens enragent ou se désespèrent, et le sida les éveille à ce qu'ils ont perdu.

« Tout ce qui reste est l'individu », a dit un jeune homme séropositif lors d'un entretien que j'ai eu avec lui. La phrase me paraissait triste à outrance. Je me demandais ce qu'il voulait dire, au-delà de la phrase. Que voulait dire l'époque, qui parlait par la voix de ce jeune homme ? C'était, je crois, la conclusion triste d'un bilan, et la reconnaissance de l'impasse dans laquelle nous sommes arrivés par la voie de l'émancipation. Tant de sujets cherchaient leur place au soleil, voulaient encaisser les bons reçus dans les boîtes aux lettres de la société moderne, mais le jour où ils l'ont fait, la société avait déjà changé, et l'espoir mince du sujet humain déclenché par l'avènement de la société bourgeoise, avec et à cause de sa fanfare idéologique, se transformait en une concurrence féroce de sujets dépouillés de leurs habits bourgeois et laissés tout nus. L'homme nu de la pensée plutôt post-moderne : voilà ce qui reste du héros baudelairien, dont le regard, Benjamin (1979) l'a déjà compris, était celui du flâneur et dont le dernier voyage était celui de la mort.

Au début, car il y a toujours un début, l'idée de la propriété absolue a engendré le concept de l'individu, lequel est devenu l'incarnation abstraite des principes juridiques de la justice. Bien sûr c'était en partie une illusion : l'individu concret auquel les formulations légales bourgeoises se référaient était le propriétaire bourgeois. Mais au fur et à mesure que le concept même de la propriété se diluait et se développait au point où des sociétés sont devenues des personnes juridiques avec droits et obligations, l'idée de droits a subi une transformation parallèle. Les personnes multiples, individuelles et collectives, économiques et non économiques qui ont émergé en tant que groupes de statut et d'intérêt ont posé des revendications sous forme de droits, jusqu'à ce que les principes abstraits de justice, qui avaient rendu l'idée de droits fondamentaux possible et constitutive de l'ordre social, se dissolvent dans la prolifération de droits maintenant revendiqués dans n'importe quel champ social. On n'a plus de besoins, car le besoin est encore une catégorie naturelle liée à la société bourgeoise, même si on la dénonçait parce qu'elle ne les comblait pas et même si on prévoyait sa chute parce qu'il lui aurait été impossible de le faire. Marx avait raison, mais pas comme il le pensait. La société bourgeoise devenue capitalisme industriel et monopoliste, les besoins sont devenus des droits, et aujourd'hui on a droit à tout, même à l'amour, même à une belle mort. C'est ainsi qu'on parle. Avec la conséquence ironique, suggère Freitag (1986 : 327), qu'on vit une situation où des droits sont en quête de sujets, tout comme on peut conclure du roman de Musil, *L'homme sans qualités* (1982), que nous vivons à l'époque de qualités en quête de l'homme.

Le soi qui s'affirme dans un tel contexte est un soi fragmenté, en lutte constante et en interaction perpétuelle pour produire de la communication qui lui renverra un sens construit de l'identité. Parce que l'identité est construite, comme la société, *ex post facto*. Il n'y a plus de héros romantique parce qu'il n'y a plus de société bourgeoise sur laquelle il comptait et qu'il raillait. Dans la société bourgeoise, l'identité a été donnée par cet autre hypostasié, cet individu abstrait dont les droits fondamentaux ont donné à la modernité son unité transcendantale. On pouvait présumer un sens de soi parce que l'ordre social qui lui a fourni son discours existait antérieurement à l'individu, confirmé dans son mode de reproduction politico-institutionnel, aux dires de Freitag (1986). Aujourd'hui l'ordre social n'a plus d'unité articulée *a priori*. L'unité est devenue l'intégration, forgée des revendications de divers groupes demandant satisfaction, cherchant validation. Et la société devient un système, rebondissant contre l'agrégat d'individus qui, chacun et chacune à sa façon, ont contribué à l'ériger, rebondissant comme totalité qui ne génère guère de cohérence et qui échappe à tout contrôle, sauf, peut-être, le contrôle de sa propre expansion.

La contrepartie existentielle de ce type de reproduction sociale est « la mort du sujet ». Adorno a déjà souligné que plus la subjectivité s'affirme dans le monde d'aujourd'hui, moins elle risque d'avoir de la substance, parce que le monde de vérité objective dont dépendait une subjectivité véritable était en train de disparaître. Voilà la tendance totalitaire dans notre société en même temps pluraliste, poussant les individus à se renfermer dans la sphère privée, dans le couple, dans le soi, dans des discussions sans fin sur des contextes de communication pour tenter de trouver un sens là où la transcendance demeure encore sous forme de poussière

intimiste. Mais les choses ne sont pas arrangées pour que la tentative réussisse. Au contraire, ceux qui ont revendiqué l'émancipation se trouvent devant le vide, tandis que ceux qui n'ont rien tenté demeurent incrédules et dépassés à leur façon, ayant peu, et ce peu arraché au prix de leur peau physique et morale, et encore menacé. C'est la nouvelle stratification sociale, dans tous les sens du terme, et qui porte en elle un potentiel de violence sans bornes dans un monde où le soi se perçoit comme libéré de toute contrainte d'une transcendance externe. À une vaste échelle, un ordre social qui transformerait ces tendances en principes de mobilisation dominants serait une version post-moderne du fascisme. Déjà, sur le petit terrain de la vie quotidienne, la poussée frénétique autour de l'identité a produit sa propre part de violence, les fusillades au hasard dont on lit le compte rendu dans les journaux et la violence plus insidieuse qui sourd des conversations de tous les jours. Nous ne sommes pas encore en train de nous noyer dans la mort, mais le sida offre un terrain pour que la pulsion de mort se déploie. À Arcadia, en Floride, des citoyens ont incendié la maison d'une famille ayant trois enfants hémophiles atteints du VIH. La plupart des réactions ne sont pas si extrêmes, mais le déplacement est à l'œuvre dans les réactions face au sida : le discours sur les victimes innocentes, le dégoût à peine caché pour le sexe, et parmi les homosexuels eux-mêmes, une forme de nostalgie. « Tout ce qui reste est l'individu ».

Alors les homosexuels ripostent. Ils s'organisent. Ils luttent contre la lenteur des gouvernements à agir, contre la stricte définition médicale du sida, contre leur invisibilité dans les congrès mondiaux, contre la réaction qui essaie de les enfermer de nouveau dans le placard. Alors ils créent des réseaux, organisent des sessions de travail au sein des congrès médicaux, manifestent contre une recrudescence du puritanisme et de la censure, formulent un nouveau radicalisme. *ACT UP*. *Queer Nation*. *Outing*. Le premier est un mouvement d'action directe visant à rappeler l'urgence de la situation, se méfiant de chaque politique qui semble suggérer qu'on peut moins faire parce que la maladie est socialement définie comme une maladie homosexuelle. *Queer Nation* est un mouvement reprenant le mépris de la société dominante et le retournant sur sa tête, affirmant dans un contexte encore plus difficile que celui des années soixante-dix, un contexte où le sexe égale la mort dans l'imaginaire social, que c'est beau d'être gai. Mais on n'est plus gai. On est tapette, et fier de l'être, comme si on devait de plus en plus chercher dans la négativité de la société dominante le débris de son dépassement dialectique. Alors on glorifie, on valorise, on cherche, dans tout ce que ce mouvement d'émancipation et d'affirmation a libéré, ce qui peut être autre, ainsi que ce que la société post-moderne produit dans son façonnement gestionnaire de la vie et de ce qui en respire. Et on se trouve en même temps, à l'autre pôle de ce système, dans la gestion de son bout du système, entraîné dans une opposition farouche, enragée, nostalgique, désespérée contre l'enfermement. Mais on enferme aussi. Le journal *Out Week* a publié les noms de personnages publics qui ne voulaient pas s'afficher comme homosexuels mais qui, pour des raisons politiques selon les rédacteurs du journal, devaient le faire. Dans une optique tout à fait différente, et pour pallier peut-être le fait que « tout ce qui reste est l'individu », un journal mettant les hommes séropositifs en contact par des annonces voit le jour. Et si Rilke avait raison, si tout ce qui reste à faire, c'est de « se coucher à côté d'un lépreux, jusqu'à le réchauffer à la chaleur intime des nuits d'amour »... Mais ceci n'appartient pas au

système, ne fait pas partie de son organisation intelligente et rationnelle des rapports sociaux, se réfère plutôt au rêve que l'amour se trouve dans la mort parce qu'il se trouve dans la vie, magique après tout, réfractaire à la réduction technique. Et dans cette optique, on peut suggérer que les homosexuels ripostent contre quelque chose qui les dépasse, contre l'indifférence elle-même, non seulement celle éprouvée à leur égard mais aussi celle qui règne au cœur du fonctionnement systémique de la société. Car si la modernité a produit l'aliénation, la post-modernité fabrique l'indifférence, et voilà la mesure de la transition. Lorsqu'on est nostalgique alors, on est nostalgique pour le monde à venir. Mais l'indifférence est énorme et très puissante, et absorbe comme une éponge.

C'est dans un tel monde que surgit le sida, dans ce monde qu'il force cette nostalgie à la surface, réclamant avec la faible lumière d'un *no man's land* la possibilité, dans les termes d'Adorno, d'un monde « qui n'est pas encore » :

Comme pour les gnostiques, le monde créé est pour [Beckett] radicalement mauvais et sa négation est la possibilité d'un autre qui n'est pas encore. Tant que le monde reste ce qu'il est, toutes les images de réconciliation, de paix et de repos ressemblent à celles de la mort. La plus petite différence entre le néant et ce qui est parvenu au repos serait le refuge de l'espoir, le *no man's land* entre les bornes-frontières de l'être et du néant.

Adorno 1978 : 298

Mais le sida est la mort, et derrière toutes les réactions au sida se profile le rapport qu'en tant que société nous entretenons avec la mort. Ce rapport, Ariès (1975) l'a bien démontré, a changé avec le temps. Avec l'arrivée de la modernité, la multiplication des possibilités de la vie et le sens de la plénitude que l'expansion bourgeoise a inaugurés (Chaunu 1984), le moment de la mort est devenu un moment dramatique, où l'individu fait son propre bilan et lègue à la famille qui l'entoure la sagesse qu'il a réussi à accumuler. Mais dans la transformation bourgeoise en capitalisme industriel, le rapport à la mort subit une modification de cent quatre-vingt degrés. D'abord la séparation du corps et de l'âme, ensuite la réduction du testament à des considérations financières, à la longue le bannissement de la mort de notre présence et de notre conscience. Les *artes moriendi* nous paraissent bizarres. À leur place on ouvre des pavillons de maladies terminales à l'hôpital et des écoles de thanatologie dans les universités. Le problème de la mort, comme le souligne Ariès, est devenu depuis le XIX^e siècle le problème de l'autre, de ceux qui restent en vie plutôt que de celui ou de celle qui meurt et, pour tous, une question de gestion. On relègue ainsi les questions existentielles, les questions de sens, à l'arrière-pays de la conscience, parce que ni la technique ni la gestion ne peuvent les résoudre. Mais la mort n'est pas vaincue, et les questions existentielles dont elle est l'horizon limitrophe ne disparaissent pas non plus. Au contraire, elles reviennent avec toute la force du refoulé et interrogent la société sur sa façon d'organiser la vie, de tenter de lui donner du sens. Et dans la mesure où notre société est basée sur l'hypothèse du progrès continu, du bonheur rationnellement organisé, la mort, comme le sida, met un bâton dans les roues de cette activité collective orientée vers elle-même, justifiée par une logique instrumentale devant produire son propre sens, l'utopie de Bentham. Tout à coup, on doit se demander si ce qu'on cherchait méritait bien la quête, si ce que la société nous présentait comme le bonheur l'était vraiment. Peut-être le bonheur ne se dissocie-t-il jamais de la mort, de sorte que le bannissement de la mort de la vie sociale n'est que l'ultime moyen par lequel la

société contemporaine exclut de son domaine la rationalité substantive, et donc la possibilité de mettre en question le sens de son cadre général.

Le poète Mandelstan, mort dans un autre no man's land, l'hiver froid et meurtrier de Staline, a suggéré, même avant la révolution d'octobre, qu'on n'était pas né pour le bonheur. Mais suggérer cela, c'est mettre en question la logique même de ce que la modernité est devenue, trahir la société contemporaine au nom d'une réflexion sur ce qui l'a précédée afin d'imaginer autre chose, un autre arrangement des morceaux, en se rappelant que le nôtre n'est qu'une production historique. C'est ainsi que les gens atteints du sida sont des traîtres, non pas comme à l'âge de la syphilis où les victimes de la maladie portent atteinte à la productivité de la société en gâchant leur capital-santé (Herzlich et Pierret 1984), mais en soulevant la possibilité que nous consommons mal la vie, qui d'ailleurs ne se consomme pas et à peine se consume. Mais les gens atteints du sida ont baisé et ils meurent, et cela ne doit pas arriver. La mort non plus, si on croit l'analyse d'Ariès, d'où nos efforts contemporains de la garder à distance, de réduire le temps du deuil, de passer à autre chose, comme s'il y avait une

nécessité du bonheur, le devoir moral et l'obligation sociale de constituer un bonheur collectif en évitant toute cause de tristesse ou d'ennui, en ayant l'air d'être toujours heureux, même si on est au fond dans la détresse. En montrant quelque signe de tristesse, on pêche contre le bonheur, on le remet en question, et la société risque alors de perdre sa raison d'être.

Ariès 1975 : 72

Dans ce contexte on peut comprendre l'inversion à l'œuvre dans la réaction devant le sida : ceux qui sont atteints deviennent les assassins potentiels des autres, victimes innocentes, ayant besoin de protection contre la contamination (Watney 1987).

Voilà le paradoxe le plus singulier. Une société hautement technicisée, vouée à la maîtrise par la gestion, tombe dans les archaïsmes des pestes classiques. Mais même ces archaïsmes ne sont plus les mêmes, se déploient dans les fantasmes de contrôle que secrète la société d'aujourd'hui. La peur de l'autre que le sida fait monter à la surface s'inscrit dans un monde déjà avancé sur la voie de sa propre transformation en masse dense, compacte, unie, intolérante à ce qui serait différent dans le sens de contradictoire. Et cette intolérance à la contradiction est précisément ce qui rend le monde technocratique raciste à sa manière, ce pas d'avance sur la modernité. Dans son fonctionnement systémique, à l'instar de l'organisation scientifique du travail, ce monde technocratique accomplit la chosification du monde que Marx a comprise comme le signe du capital. Dans ce monde, les multiples différences sont reconnues simplement pour alimenter la machine, mais les vraies différences, celles qui rapportent à l'humanisation du monde, sont exclues d'emblée. Leur retour, surtout sous forme de sujet sexué, malade et mortel, fait problème, dérange, pose une question à ce monde qui s'organise pour bannir l'Autre. Comment alors être, enfin être ?

On se tourne donc vers des histoires. Camus. *La Peste*. D'autres écrivains aussi, qui commencent à tisser des histoires pour s'affirmer, et nous affirmer, contre cette chosification du monde, et contre la faisabilité, celle qui demeure sa

devise². Le siècle a déjà montré que tout est faisable, y compris l'extermination à la plus vaste échelle. C'est cette éventualité qui porte le héros du roman de Camus, le médecin narrateur, à la réflexion suivante : « il était juste que, de temps en temps au moins, la joie vint compenser ceux qui se suffirent de l'homme et de son pauvre et terrible amour » (Camus 1947 : 241).

Références

- ADORNO T.W.
1978 *Dialectique négative*. Paris : Payot.
- ARIÈS P.
1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*. Paris : Éditions du Seuil.
- BENJAMIN W.
1979 « Baudelaire, or the Streets of Paris » : 156-158, in P. Demetz (dir.), *Reflections*. New York et Londres : Harcourt Brace Jovanovich.
- BERGER J. et J. Mohr
1976 *A Fortunate Man*. Londres : Writers and Readers Publishing Cooperative.
- CAMUS A.
1947 *La Peste*. Paris : Gallimard.
- CHAUNU P.
1984 *Le temps des réformes*. 2 tomes. Paris : Éditions Complexe.
- FOUCAULT M.
1976 *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- FREITAG M.
1986 *Dialectique et société, tome II. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- HERZLICH C. et J. Pierret
1984 *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. Paris : Payot.
- MUSIL R.
1982 *L'homme sans qualités*. 2 tomes. Paris : Éditions du Seuil.
- RILKE R.M.
1980 *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*. Paris : Éditions du Seuil.
- SCHecter S.
1990 *The AIDS Notebooks*. Albany, New York : State University of New York Press.
- SLOTERDIJK P.
1987 *Critique de la raison cynique*. Paris : Christian Bourgois.

2. Pour un exemple parmi d'autres où le sida entre dans la thématique littéraire, voir Stambolian (1990).

STAMBOLIAN G. (dir.)

1990 *Men on Men 3*. New York : Penguin.

WATNEY S.

1987 *Policing Desire : Pornography, AIDS and the Media*. Minneapolis : University of Minneapolis Press.

Stephen Schecter
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888, succursale A
Montréal (Québec)
H3C P8